

Th. シュトルムの孤独と愛の形而上学

永 島 栄 一

I

「孤独」と「愛」は Th. シュトルムの作品においてもっとも頻繁に用いられているモチーフである。もとより回顧的ロマン趣味の上からすれば、これらは恰好の題材であり、作品目的の情緒性を醸し出すもっとも適切な構成要素なのかもしれない。しかし、シュトルムは決して情緒的回想の詩人に終始したのではなかった。シュトルムを「繊細にして柔和、かつ清純な」詩人として定式化し、いわゆる「ロマン主義的」シュトルムに固執する論者たちは、かれの初期の作品だけですべてを推し量り、それとまったく相対する「峻厳な即物性」や「仮借なき悲劇性」を持った後期の作品を故意に見逃しているのである¹⁾。そしてまた、かれらが「ロマン主義」的と称する限りにおいて、そのロマン主義の本質理解も誤っていたといえるであろう。ちなみに、ゲーテはロマン主義的なもの《das Romantische》を「過去、孤独、自失、隠遁という形式下の崇高美の静かな感情」²⁾と定義している。そしてシュツェはこれを続けてつぎのように述べている³⁾。「シュトルムも現実を超越し、神秘的に自閉する世界を創り出す限りにおいてロマン主義者である。……なかならず、情緒を生み出す要因としての月夜や夜への偏愛の点で、かれはロマン主義者であるように思わ

れる。……ロマン主義者と同じように、シュトルムも人間と事物の仮象を見ている。……しかし、初期の作品においてもかれはロマン主義者の朦朧さや漠然さとは遠く隔っている。ロマン主義者は徹頭徹尾現実から自己創造の世界へと逃れて、観照の可能性もなく、ただ臆気に輻湊する情緒しか感じられない底なしの空想の境地へしばしば迷い込んだが、シュトルムは……現実生活をまったく見捨てたわけではなかった」。アルフレット・ビーゼ⁴⁾の主張もこれと基を同じくしている。そしてヴィルラート・ドレーゼン⁵⁾は《das Romantische》の適切な定義がないまま、「ロマン主義的なものの概念をもっと通俗の意味で用い」、すなわち「今日、克服されている感傷的時代趣味に完全に合致すること」が必要だと見ている。

これらの主張に対し、フランツ・シュトゥッケルトは《Idyllik und Tragik in der Dichtung Theodor Storms》においてつぎのように論駁している⁶⁾。「シュトルムを市民的、牧歌的なしロマン主義的なものの範疇から解釈しようとするすべての試みは、後期の作品における悲劇性を明確に説明できないから、やはり不十分である。詩人シュトルムは文学的伝統から生まれたのではなく、自から生成したのである。こうした独立生成の詩人は、19世紀においてはゴットヘルフを除き、独り Th. シュトルムだけである。……ドイツ観念論の精神にほとんど触れることなく、そしてまったく教養界に

1) Franz Stuckert, *Idyllik und Tragik in der Dichtung Theodor Storms*, Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte, Jahrgang 15, Heft 4, S. 510-11.

2) J. W. V. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, S. 189.

3) Paul Schütze, *Theodor Storm. Sein Leben und seine Dichtung*, Berlin 1887, S. 257-59.

4) Alfred Biese, *Theodor Storms Leben und Werke*, Leipzig 1917.

5) Willrath Dreesen, *Romantische Element bei Th. Storm*(Diss. Bonn, 1905).

6) F. Stuckert, a. a. O. S. 542-43, u. S. 514.

限られたあらゆる問題提起から遠く離れながら、シュトルムの中に……数世紀を隔てて、……真にゲルマン的宿命観が発現し、これがたとえば初期ゲルマン英雄詩に表わされていると同じ悲劇的世界観になっている。」

そしてこのシュトルムの主張に対しても幾多の異論が出ている。これを一言にしていえば、かれの基点とする前提が結局ひじょうに曖昧だというのである。しかしかれはシュトルムをあらゆる精神史的伝統から意識的に取り出し、詩人を19世紀の精神史的問題から孤立化している。けだし、教養界に限られたあらゆる問題提起から遠く離れながら、シュトルムの中にゲルマン的なものがふたたび発現し、すなわち、幾世紀も前に起こった一回的精神的事象が、この間に起こった精神的変遷にもかかわらず、まったく同じ形で繰り返されるからである。

ところで、シュトルムの精神史的制約を最初に基本的形で指摘したのはヴァルター・ブレヒトであった。そしてこの立場はさらに、ルドルフ・バッハ⁷⁾、アルベルト・ベギン⁸⁾、マリオ・プラッツ⁹⁾等によって受け継がれている。

さあれ筆者はかれらの立場を踏襲し、シュトルムを精神史的に考察しようと試みるのであるが、このテーマはその本質上ロマン主義との関連なしには論考されえない。そしてこの観点に立ち、シュトルムにおける「孤独と愛の形而上学」を個別的論究対象とするのは、この二つがシュトルムとドイツ・ロマン主義に共通のきわめて重要な概念であると筆者は考えるからである。

II

ルードヴィッヒ・フオイエルバッハは《Todesgedanken》¹⁰⁾の序文において、中世を近代に相対するものとして特色づけ、「当時

個々の人間は自己の単独性、孤立的独立性を未だ臆気に意識することなく、また自尊、自立もしていなかった」と述べている。なぜなら、「近代の一般的特徴は人間が人間として、個人が個人として、さらには個別的人間個体自身がその人格において己れを神的、無限的に把握した点にある」からである。

精神史の発展がこうした自我の自己神化の段階に到達したのち、フオイエルバッハはその哲学を提げて登場した。「すなわち、新たな精神、新たな本質を現代人の空な胸に立ち帰らせるとすれば、ながらく天上の楽園の夢を貪り、己れの不滅の人格に陶醉していた人間は、己れの確かな無常性を想起し、己れの不滅性と無限性の信仰以外の領域で生と真理の源泉、行動の動機、安息の地を求める内的欲求をこの無情性の想念の中に呼び起こすことがとくに必要であろう。人間は仮死だけでなく、個体の生を完全に閉じる現実的な真の死も存在することを再認識したとき、はじめて勇気をふるい、新しい生を再開するだろう」。

フオイエルバッハはこうした明確この上ない言葉をもって、ヘーゲルを究極的頂点とする過去の哲学に終止符を打ち、ついで根本的変革を受けた世界内における新たな存在様式を人間に提示したのである。ヘーゲルは《Phänomenologie des Geistes》において、思惟と存在が同一であり、観念の自己運動は思惟する主体の意識の中で起こり、神は人間の中で己れ自身を知るところを論証した。しかし、フオイエルバッハはヘーゲルの説を覆した。ヘーゲルの哲学は思惟、すなわち主体的本質を主体と異なる本質として神的、絶対的本質たらしめたというのである。人間によって抽象化され、概念化され、客観化された人間の本質を人間と同一視することは「思弁哲学の完全な墮落」¹¹⁾として理解されるにすぎない。人間において神は自己自身を知

7) Rudolf Bach, *Tragik und Größe der deutschen Romantik*, München 1938.

8) Albert Béguin, *L'Ame Romantique et Le Rêve. Essai sur Le Romantisme Allemand et La Poésie Française*, Marseille 1937.

9) Mario Praz, *La Carne, La Morte e il Diavolo nelle Letteratura Romantica*, Mailand, 1930.

10) Ludwig Feuerbach, *Gedanken über Tod u. Unsterblichkeit*, Leipzig 1874, S. 1 ff.

11) Do., *Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Leipzig 1846, S. 250.

るのではなく、「神の意識は人間の自意識である」¹²⁾。すなわち、人間は神の中に独り己れ自身を知るにすぎない。かくして、ヘーゲルにとって究極的確信であったものが、フオイエルバッハにおいては幻影になってしまった。ユダヤ人、H. ハイネは《Geständnisse》¹³⁾においてこの幻影を皮肉り、つぎのように述べている。「私は若く、高慢だった。そして私の祖母の言葉と違い、この地上の神様は天国に住む神様ではなく、私自身であることをヘーゲルから知ったとき、私の己惚は満足した」。フオイエルバッハはヘーゲルが信仰と知識、宗教とあらゆる学問的・政治的・社会的問題、認識、進歩との公然たる矛盾を、いうなれば「世界的偽善」を暴露しなかったと非難している。この点ヘーゲルよりもシュライエルマッヘルの方がすぐれているという。なぜなら、シュライエルマッヘルは宗教を感情の問題としたからである。そしてまた、「主観的には感情が宗教の要点であり、客観的には神自身感情の本質にほかならぬことを承認したり、神学的偏見から自己の立場の必然的結論を出したりしなかった」¹⁴⁾からである。絶対精神の観念にとらわれたシュライエルマッヘルが出そうとしなかった「必然的結論」とは、フオイエルバッハによると、宗教の本質は自我の自己神化として心理学的に解釈されうるにすぎないということであった。すなわち、人間は己れをあるときは有限の本質として、あるときは無限の本質、つまり神として定立することによって、己れ自身と相剋する。そして有限の本質としての人間は、自己の欲求を満たし、意思と能力との痛ましい懸隔を取り除くために、この無限の本質、つまり根底において相対的なものの領域に結着している客観化された自我を崇拜するのである。

近代の思潮は絶対精神の放棄と、自我の退位

により現実一般の神性を剥奪した。すべての現実を精神の現象学として理解しようとする観念論哲学の試みは、もはや世界の内的思索の浸透力を持たない世代の人たちにはまったく根拠のないものに思われた。神学的、形而上学的時代をへたコントによれば、今や発展の第3期、すなわち実証的段階にある人間は「今後、絶対的研究を放棄し、……そして、その努力を以後急速に発展する事実観察の領域に限るのである」¹⁵⁾。今や人間は厳正な自然科学を用い、実験、計量、比較によって個々の現象を厳密に分析し、現象間の恒常的關係を打ち立て、個々の現象を普遍的事実と結合することで得心する。近代人は経験的に与えられた世界を、すなわち自然科学の研究課題となっている「現実」を形而上学的方法によって精神的に克服し、経験と相対する思弁を用いることを不当とはしないまでも、最初から無益ないし不可能として拒否する。かくして、哲学やあらゆる精神科学を、これが自然科学的方法に従って行なわれない限り、疑い、そして経験の拡大、現実近接、実際的应用性を要求したのである。形而上学的關係なしに五官に訴える「現実」、すなわち「事実」だけが重要であった。そして人間は「事実」によってのみ、昔の哲学者たちの絶え間ない疑問と論争を脱却できた。つまり「事実」だけが説得力を持っていたのである。

ヘーゲル哲学の没落、厳正な自然科学の勝利、そして真理と現実の同一視によって惹き起こされた唯物主義の急速な台頭——これらが緊密に織り重なって、人間存在としてのシュトルムを囲む精神的雰囲気が生まれた。そこで、哲学者ではなく詩人であった一人の人間が、このひじょうに重大な精神的変革をいかに体験し、それがかれにどのような絶望、憤り、精神的苦悩を与え、そしてどのような存在の深みを覗かせたかを述べるのが本論において問題となろう。

Th. シュトルムが世界の本質について抱いて

12) Do., *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1883, S. 48.

13) Heinrich Heine, *Geständnisse*, 15 Teil, S. 44.

14) Theobald Ziegler, *Die geistigen u. sozialen Strömungen des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1911, S. 203.

15) Auguste Comte, *Abhandlung über den Geist des Positivismus*, hrsg. v. Fr. Sebrecht, Leipzig 1915, S. 16.

いた観念は内容的につぎのように詳細に規定できよう。すなわち、すべての人間的なるものはるか上にかれが「神」と呼ぶものが君臨している。だがそれはじつのところ、世界合法性のための虚構にすぎない。すべての軌道を規定したこの神は己れ自身の英知に拘束され、人間の喜びや悲しみに関係なく、この英知にどうしても従わねばならない。神が歩み出る基となった法がいつも満たされるように、父なる愛の感動も神の心に触れることができない。否、触れてはならないのである。神を人間の心と結び付ける絆はないのだから、神は感知されることも、意識的に体験されることもなく、せいぜい自然科学の経験的・帰納的方法を用い、世界の合法性において推測されうるにすぎない。ノヴェーレ《In Schloß》のアナス伯父は「最近の自然科学者たち」の著作を大切に撫でながら、こういつている¹⁶⁾。「この人たちこそ神を探し、神を発見するだろう。しかし、道は長く、しばしば迷ってしまう」。つねに進歩する認識科学の独自の意義をこうして承認することが、シュトルムにおいても、あらゆる宗教、あらゆる形而上学を拒否する原因となったのである。シュトルムの世界観において、靈魂不滅の信仰は、たとえそれがどのような形で登場しようとも、まったく根拠がなかった。物体は物質的部分から成り立っており、したがって存在するすべてのものは物質的に説明され、そしてすべての出来事、すなわち死さえただ物質的部分の運動から説明されるのだから、精神も物質の一つの働きにすぎないということになる。

フオイエルバッハは神を至高の人間感情、思想、希望のスクラップ・ブックと見なしたが、シュトルムもキリスト教の神をはかない人間の理想像にすぎないと考えた。けだし、人間は死とともに終止符が打たれ、突然「無が潜む陰の王国」が近づいてくるという認識と全力をあげて、しかも空しく戦っているからである。

《Heimkehr》の一節¹⁷⁾に「私は墓石の碑銘を読む。——君はかつて存在し、今後も存在するだろう。決して死にはしないだろう、決して死に奪われることはない！」——いたるところで、死滅に対するこうした無気味な抵抗が見られる」とある。ロマン主義が死と夜の秘密の開示者として、有限なるものにおける無限なるものの顕現として、さらには至上の愛とその定限との矛盾から生ずるロマン主義的「犠牲」の象徴として讃美したキリストはシュトルムによってその神話を奪われ、そして自己の閉塞する人間性の象徴へと高められている。

シュトルムとしては人間の死後存続について二つの在り方しか認めなかった。すなわち子孫における人間の存続と、死去した人への追憶である。不完全な形ではあるが、この二つによって精神的不滅の信仰を補おうとしたのである。この見解は家庭への強い結び付き、血族内における固い結束の熱心な強調、さらに「おお、いつまでも死者に誠実であれ」¹⁸⁾ という厳粛な意図を持った明白な追憶礼賛などの決定的原因となっている。しかし本論では、詩人の世界に対する現実主義的態度を明らかにする諸問題を詳細に論ずることは割愛しておこう。シュトルムがここでも、自から意識することなく、時代の精神的雰囲気にとらえられていたことを知るだけで十分である。人間の死後存続のこの二つの在り方はすでに近代哲学の中に収められていた。一例をあげると、フオイエルバッハは《Reimverse auf den Tod》¹⁹⁾において、「人間は新たな自我を生むために、無において死滅せねばならない」と述べている。

他面、追憶の中に死者が存続するという見解はフオイエルバッハの宗教心理学において重要な役割を果たしている。そしてコントの実証主義的人間宗教は、子孫の感謝の念に満ちた追憶の中の存続以外いかなる不滅も神も存在しない宗教として定義づけることができよう。

16) Theodor Storm, *Sämtliche Werke in 8 Bänden*, hrsg. v. Albert Köster, Leipzig 1924 (Inselverlag-Ausgabe), Werke(以下, *Wke.*) 2, S. 120.

17) *Wke.* 3, S. 168.

18) *Wke.* 1, S. 110.

19) *Wie* 10) S. 93.

こうしてシュトルムも、近代人が破壊せんとしたおおいなる「幻影」を否定したのである。かれも事物の上にのったヴェールを引き剥がそうとした。しかしかれもシラーの詩、「ヴェールでおおったザイスの像」の中の若者とほとんど同じだった。すなわちかれは恐ろしいもの、根底において不可解なものを見て戦慄した。そしてかれの人生の晴れやかさは、まったく消え失せないまでも、やはり本質的にそがれてしまった。たとえば、A. コントは絶え間なく進歩する自然科学の新たな可能性に酔い、パスカルの「過去数百年にわたる人間の連なり全体は絶えず知識を増す一人の人間のように考察されねばならない」という「永遠に基礎的な、素晴らしい意見」に立ち帰ったが²⁰⁾、シュトルムにとって、この「絶えず知識を増す一人の人間」という概念は、結局、個別的人間の総体的存在基礎の破壊を内包していた。そして、個人の生存可能性の有限性の明確な認識から新たな楽観主義、感情の新たな賦活化を求めた近代思潮とまったく異なり、シュトルムは永遠を欲する人間が自から神性を奪った世界に対し繰返し恐怖を感じたのである。かれは普仏戦争の際、息子のハンスに宛てこう書いている²¹⁾。「私の心をとくに支配し、他のすべてのことを錯綜させるもの——それは自然から課せられた飼糧探索、生殖などの仕事のほかに、時折、互いに滅殺しあう仕事にも原始的愚かさで励む動物社会に所属するという不快さである。世界の存立は万物が互いに食い合うことにもとづいている。……こう思うと気持がめいる。実際それは、気を狂わせるような思いだ」。かれの日記《Was der Tag gibt》²²⁾にはこれとまったく似たような思いが見られる。「今、私は蜘蛛がじたばたする小さな蠅に噛みつくさまを見て、どうして考えを積んだ人間がこの残酷な世界の創造を慈悲深い博愛の神の所業に帰することができるのか

またわからなくなった」。シュトルムは、人間が残酷な自然の戯れを慄然と見つめるこうした姿を、そのノヴェーレにおいてもひじょうに特徴的な方法で描いている。たとえば《Auf dem Staatshof》のアンネ・レーネは、彼女の花婿が生きている蛸を冷然となんらの感傷もなしに苦しめ、ほとんど科学的正確さで徐々に殺す様子を見たとき、恐怖に襲われる。また《Im Schloß》のアンナは、繰返し逃げようとして、その都度捕まってしまう可愛い二十鼠を猫が弄んでいる姿をじっと見つめている。この世界不安、つまり残酷な法に支配された世界における果てしない絶望感はシュトルムにおいても、ひじょうに高まり、かれは五官に映る世界がひょっとしたら実在の世界でなく、その幻影にすぎぬのではないかと時折考えることもあった。狂気の問題をテーマとする《Amtschirurgus》²³⁾には、この観念がひじょうにはっきりと現われている。「確かなのはそれだけだ。私たち健康な人間も事物のありのままの姿を見てはいない。私たちの内心は周囲をたくさんの織物でまとい、私たち自身にもわからない。そしてこれは、こうした表面的姿でしか私たちの目や私たちの手に触れることができないのである」。《Amtschirurgus》の原稿にはなお補足²⁴⁾があり、狂人と健康な人の違いは「神の恵みに預かる人は人生を可責なく、赤裸々な姿において見る」ことだけではないかという問題を提起している。シュトルムは年をとるにつれて、神性を奪われた人間の形而学的絶望感にますます苛まれたのであるが、この絶望感は《Am Kamin》の終りの著名な言葉にもっとも明瞭に表わされている。「よく考えてみれば、人間はやはり、理解し難い無限の空間に迷い込んだ点として、それぞれ独りで恐ろしい孤独の中に生きているのだ²⁵⁾」。こうしてシュトルムは神性を奪われた人間存在の難しい状況を見たのである。つまりこの周囲には人間精神とはまったく無関係に、

20) vgl. A. Comte : *Cours de philosophie positive*, troisième édition, Paris 1869, S. 172.

21) *Am* 3, August 1870.

22) *Am* 14, August 1883.

23) *Wke.* 3, S. 156.

24) これはのちに破棄された。

25) *Wke.* 2, S. 163.

永遠の法則を満たすあらゆる合法性を備えた巨大な宇宙が広がっている。そしてこの不可解な空間において、人間存在は凝縮され、今や点にすぎない。シュトルムはこうした無限における絶望感を「恐怖」と呼んだのである。けれど、人間の心が美しく、偉大なものとして、それゆえ永遠なものとして感ずるすべてのものはこの「現実」認識の前に脆くも砕けてしまうからである。人間生活は死とともに不可抗的に終りを告げる。人間は死によって、己れが本来無限でなく、己れとは無縁の宇宙の合法性に支配されており、そしてこの恐ろしい認識にいかにも絶望的に抵抗しようとも、この合法性から決して逃れられないことを悟るのである。シュトルムは人間生活における矛盾をたいへん感動的に表現している詩《Geh nicht hinein……》²⁶⁾において、少年の断末魔の苦しみを呵責ない自然主義的手法で描いている。

彼は胸中から恐怖の叫び声をあげ、
病床に居すわる人々の救いない同情を
石に変えた——彼は底なしの深淵に
横たわっていた——「助けて！」
ああ、父さん、父さんたら！」

そして今、断末魔の苦しみが終わったとき、人間は生命のない肉体から突然現われる無縁な恐ろしいものに戦慄する。だが、人間存在の悲劇性は人間の心の激動が治まったとき、結語の中ではじめて表言される。

「彼を愛している貴方——もうそれ以上——貴方はそれ以上なにも言うことがないの？」
もう他になにもない。

死と滅亡を内包する非情な合法性——これを本質とする世界自体は無縁なるもの、いわば、

もはや自我によって定立されることのない非我である。そしてすべての人間的善事、偉大さ、美と愛の深い体験、すなわちシュトルムが「正に人間的なるもの」²⁷⁾と称するすべてのものは「われわれにとって永遠なるもの」にすぎない。かくして、それはもはや絶対的価値を持たずに、終始、相対的なものの領域に結着している。

以上の論述から、シュトルムのロマン主義に対する立場を精神的に位置づけることができよう。ルドルフ・バッハがロマン主義の精神現象論的考察²⁸⁾においてははっきりと述べているように、あらゆる超個人的拘束を脱した個人が今後の生活総体を自からどのように克服すべきかという問題は「数世紀にわたる個人生活の超個人的存在秩序への埋入」が消失してから、18世紀末期になり、はじめて提起されたのである。そして古典主義は疾風怒濤時代《Sturm und Drang》の前奏曲ののちに「類型表象における個別的自由の拘束」を追求し、これを発見したが、ロマン主義は自我を「己れ自身の確証、己れ自身の実現、己れ自身の規範」として絶対であると宣言したのである。いみじくもバッハは、それとともにこの自我からの生活克服という問題が「その発展の最終段階」に入り、「その派生的諸問題とともに今日にまで及んでいる」ことを強調している。さて、シュトルムのロマン主義に対する精神的関係について、シュトルムの「孤独」は本来の形而上学的立場を完全に放棄してしまったという、きわめて重要な事実が確認できよう。確かにロマン主義者はちょうどシュトルムと同じように己れの孤独にたいへん悩んだ。ロマン主義者は白日の意識へ、そして並存・連続という制約を持つ時間と空間の限局的場へと追いやられたことを知っていた。しかしかれは己れ自身の自我の中に沈潜し、失われた祖国について物語る内心の密かな調べに耳を傾け、いつかそこへ立ち帰ることを知りさえすればそれでよかった。事実「人間を……人

26) *Wke.* 1, S. 176.

Und ein Entsetzen schrie aus seiner Brust,
Das rettungslos Mitleid, die am Lager saßen,
In Stein verwandelte — er lag am Abgrund,
Bodenlos, ganz ohne Boden — “Hilf!
Ach Vater, lieber Vater!”

下段の原文。

“Und weiter——Du, der Du ihn liebtest —
hast Nichts weiter Du zu sagen?” Weiter
nichts.

27) *Briefe* (以下 *Brw.*) *an seine Freunde*, hrsg. v. Gertrud Storm, Braunschweig 1917, S. 209.

28) *Wie* 7) S. 9-31.

間的意識という狭い枠を超えて、有限なるものから無限なるものへと高め、そして人間に気高い神の世界への展望を開く」²⁹⁾ ロマン主義的「感激」は、内在する神的統一へふたたび立ち帰らんとする「孤独」の憧憬に対する表現にすぎなかったのである。

だがロマン主義以降の精神史的状況はまったく決定的に尖鋭化し、極端に走っていた。すなわち、人間はロマン主義において世界の中心であった己れ自身の自我の神性を奪っていた。そしてまた、ヘーゲル哲学の転倒は「絶対精神」の観念の完全な破壊を内包していた。しかし、「孤独」の問題は残った。そしてそれはシュトルムにおいてつぎのような形をとったのである。すなわち一面において、永劫に救済されえぬという意識において、己れの中に限局され、そして点へと凝縮された「孤独」があった。他面において、巨大かつ非情な宇宙・森羅万象があった。そしてこれは無縁なるもの、つまり失われた自我と絶対に和解しえぬ「完全な異物」であった。ちなみに、A. コントはシェリングとロマン主義哲学を意識的に揶揄しながら、「老人たちにおけるあの世界靈魂の観念ないし地球と巨大な人間とのあの新しい同一視は結局華やかな哲学的駄弁の下に隠れた本当の呪物崇拜でなくて何であろうか」³⁰⁾と述べている。

以上の考察から本章をまとめるならば、ここでつぎのように結論づけることができよう。すなわち、近代人はロマン主義以来自己の孤独的立場を知っている。しかし、ロマン主義者は己れが神的統一から分離したにすぎぬことを知っていたから、天地万物の中に自己を再発見し、その孤独を繰返し止揚することができた。これに反し、シュトルムは己れを宇宙・森羅万象からまったく隔絶した人間存在として自覚したのである。

III

人間は幾多の予期せぬ機会に突然目隠しを剥ぎ取られるとき、己れが「理解し難い無限の空間に放棄された点」として、さらにはクライストのいうように「死の広大な王国における唯一の生命の余燼として」³¹⁾、本来、恐ろしい孤独の中に生きているという忌まわしい事実を悟り、戦慄するであろう。こうした非情な世界における「孤立した存在」の絶対無援に関する知識はシュトルムの心を時折完全に支配し、そのためかれは人間存在の価値に再三再四疑いを抱くほどであった。しかし人間は己れ自身の疑わしさを認識しながらも、無限の深みへと転落しないために、感情と思惟において己れと類似する、恐怖から逃れるための一時的隠れ場を与えてくれる本質にすがりつくのである。シュトルムにとって愛の本質は部分的にこうした恐怖からの逃走に根差していた。「愛は、はかない人間の孤独に対する恐れにほかならない」³²⁾と《Im Schloß》の伯父は語っている。シュトルムはその詩³³⁾において愛し合う二人が嵐の夜に山頂に佇むさまを描いている。かれらの下には死の孤独が横たわり、峡谷の死の静寂について音を立てるのは風だけである。かれらの頭上を雲が飛び去って行く。しかし、かれらは刹那の体験の中に恐ろしさを忘れ、二人を取り巻く恐怖を追い払う。「愛は悪霊から守る——そうだ、愛が守るのだ」と、シュトルムは許嫁への手紙³⁴⁾に書いているが、これには孤独への恐れが繰返し顔を覗かせている。事実、シュトルムは恋する己れを許嫁の胸に逃れる寄辺ない子供と見ている³⁵⁾。それはちょうどブレンターノが無限の孤独感からゾフィー・メローに宛てた著名な詩《O Mutter, holte dein Kindlein warm》の

31) *Empfindungen vor Friedrichs Seelandschaft*, H. v. Kleiste-Wke. 4, S. 230.

32) *Wke.* 2, S. 117.

33) *Wke.* 1, S. 237.

34) *Briefe an seine Braut*, hrsg. v. G. Storm, Braunschweig 1916, S. 52.

35) vgl. *Brw.*, Braut, S. 5.

29) Friedrich Schlegel, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804–06*, hrsg. v. C. Windischmann, Bonn 1836–37, Bd. 11, S. 223.

30) *Wie* 20) S. 33.

中で描いているような情景に似ている。

しかし、愛はシュトルムにとって孤独の恐怖からの人間の逃走としてのいくぶん消極的意義ばかりでなく、二人が一緒にいる場合、大地から生え出る《Waldwinkel》の不思議な花としてのきわめて積極的価値も持っていた³⁶⁾。愛の価値をシュトルムの全生活領域内の総体的意義において正しく理解するためには、許嫁のコンスタンツェ・エスマルヒに宛た詩人の書簡を詳細に分析することが必要である。なぜなら、これには愛について多数の理論的発言が含まれており、そしてこれはシュトルムの作品解釈の上から一般にたいへん有益であると同時に、後の知的認識に相対する詩人の最初のロマン主義的・形而上学的基底的立場を明らかにするからである。

ところで、シュトルムは愛になにを期待しているのだろうか。かれはこう述べている³⁷⁾。

「大切なのは私たちが心の中に確かな核心を感じるだけです。私にとっては君の愛がそうなのです」。この言葉にはロマン主義的恋愛観の本質的特徴がすでに含まれている。すなわち愛は人生の中心であり、人間成長の核心であり、そして他のすべての関連事項はこれからはじめてその価値を得るのである。愛は人間に与えられた至上なものである。たとえまだ他に気高いものがあるとしても、かれは愛と交換でこれを得ようとはしないだろう³⁸⁾。なぜなら、愛だけが「私達の中における美と善の相互形成」³⁹⁾を可能にするからである。すなわちシュレーゲルがいつているように、「愛と愛の意識によってのみ人間は人間となるのである」⁴⁰⁾。かくして、シュトルムは愛こそ人間生活におけるもっとも重要な形成要素であるというロマン主義の本質的思想を受け入れている。ちなみにハインゼの

「アルディングヘロ」⁴¹⁾は結局、「発刺とした天才的力と感性」の中で涸渇するだけであるが、かれと異なり、シュトルムにとっていつも問題なのは、「この地上で美しい名称を乱用する様様の動物的状态があるとはいえ、愛はその本性において永遠であるという考えを言葉と行為によって許嫁に納得させる」⁴²⁾ことであった。他日かれは花嫁にこう促している⁴³⁾。「なかんずく、私達の愛の精神的泉が純粹かつ永遠であるように二人で努力しよう」。しかし、愛は精神的形成要素としての意義からその深遠な実質を受けとるや否や、本質上必然的に向上的にならざるをえない。すなわち愛は無限を志向するのである。シュトルムのすべての書簡⁴⁴⁾にはかれがやがて結婚においていつか「凡庸な日常の安息」、つまり俗物に陥るのではないかという不安が滲み出ている。かれ自身の言葉を借りていえば、これが「私の熱い心を駄目にするだろう」というのである。コンスタンツェの愛に対し限りなく増大するかれの要求、彼女の人柄に対するかれの絶え間ない性急な批判、かれの書簡の特徴を示す自虐的傾向、——これらは、なかんずく「十全、無比な愛の熱狂」⁴⁵⁾が凡俗、無常の事柄で挫折するかもしれないという恐れに根差している。かれは「俗人たち」⁴⁶⁾が、すなわち、つまらぬ因襲のために物事の本質を認識しない人たちが「詩的熱狂」と称している「至上の愛」⁴⁷⁾を許嫁に繰返し求めている。なぜなら、この「至上の愛」だけが人間の本質の重要な基を発展させ、これを「人間に相応しく、役立つような美しい調和のとれた、平易な存在へと形成する」⁴⁸⁾ことを可能にするからである。シュトルムの言葉によれば、神は「この地上に永遠の愛を確立する」という意識を人間に与えた。

36) *Wke.* 4, S. 109.

37) *Brw.*, Braut, S. 231.

38) *Do.*, S. 203.

39) *Do.*, S. 158.

40) F. Schlegel, *Lucinde*, Deutsche Literatur, Reihe Romantik (Lebenskunst, Bd. 4), hrsg. v. P. Kluckhohn, Leipzig 1931, S. 83.

41) Wilhelm Heinse; *Ardinghello oder Die glückseligen Inseln*, 1787 の主人公.

42) *Brw.*, Braut, S. 171.

43) *Do.*, S. 54.

44) *Do.*, S. 300.

45) *Do.*, S. 270.

46) *Do.*, S. 57.

47) *Do.*, S. 177.

48) *Do.*, S. 305.

それゆえ、もし人間が神の英知を無為に過ごすならば、「神はその返還をお命じになり、『すべてはお前の手中にあるのに、なぜお前は忘れて自分の才能を空費させたのか』というかもしれない」⁴⁹⁾。愛はその本質上、必然的に向上的なのだから、宿命的行動、すなわち「魂と魂の相互求愛」⁵⁰⁾の中にしか存立しえない。そして、シュトルムはこの恋愛観を「高次的観照・思惟法」⁵¹⁾《höhere Anschauungs- und Denkweise》と名づけている。シュトルムはコンスタンツェにこの真実を容赦なく要求し、彼女をしばしば苦しめたのであるが、この厳しい真実の要求は結婚を「解決せらるべき人生課題」⁵²⁾とする観点からもっぱら考察されねばならない。これについてシュトルムはつぎのように述べている⁵³⁾。「私はこの厳しい真実の要求なしには愛を精神的な愛、永遠な愛として感ずることができない。確かに愛はこれなしには一時の悦楽の感情と憧憬にすぎない。そして当然の在り方と異なり、二つの魂が存在をかけて絶えず互いに同質的に融合し、結合しようとする闘争とはならない」。かくして、愛は外面的かつ内面的な絶対的真実にもとづく場合だけ、至上の人間性において永遠の炎を輝かせるという形而上学的使命を遂行するのである。それゆえ、シュトルムとまったく同じ意味において、シュライエルマッヘルも許嫁への手紙でこう書いている⁵⁴⁾。「君におけるいかなることも私に隠してはならない。そして、こうした完全な披瀝は結婚の中にしか存在しないが、ともかく私たちの生命は溶けて一つになり、すべてのものが相手に所有されねばならない」。二つの存在が完全に一つに融合できるという、この信念は、永劫から互いに定められているという臍氣な感情によって

いっそう強化されている。かつてシュトルムはプラトンのいわゆる「靈魂折半分離」説を引いてこう述べている⁵⁵⁾。「私たち二人はそれぞれ全体の片方半分にすぎない。——男と女が寄り添って、はじめて完全な一個の人間になるのだ。君はこれらの片方半分が昔は完全に一つに結合していたという神話を知っているか。それからこれらは切り離された。しかし分離されたものは互いに探し合い、やがて出会った。こうして愛や愛の予感や憧憬が生まれる。私たちは昔一つであった。それがやがて引き離され、そして今ふたたび結合して一つになったことを君はとくと考えて見るがよい。君は以前、君の人生を補うものが欠けていたのを感じなかっただろうか。君は今、それを見つけたのを感じないだろうか」。シュトルムは晩年においてなお、愛し合う二人は以前肉眼で見合ったことがなくても、夢の中で互いに相手を見つかるというあのロマン主義的考えを抱いていた⁵⁶⁾。これはH.クライストの《Käthe von Heilbronn》のテーマとちょうど同じ問題である。ノヴァーリスも暗にこれを指して、ハインリッヒ v. オフターディンゲンにこういわせている⁵⁷⁾。「私をかくも強く君のもとへ引き寄せるもの、そして私の心に永遠の欲求を呼び起こしたもの、それは今日の所産ではない」。

したがって、許嫁への書簡で主張しているような向上的恋愛観によってシュトルムがロマン主義形而上学の核心的問題へと突き進んでいることは明らかである。かくて人間は愛においてそのより高度な存在、つまりシュライエルマッヘルのいう人間性を意識し、そして己れに内在する絶対・永遠なるものを徐々に形成せねばならないことを認識すべきだと主張するのである。しかし、これは永遠に人間的なるものが神性に関与していることを意味するだけである。シュ

49) Do., S. 240.

50) Do., S. 236.

51) Do.

52) Do., S. 305.

53) Do., S. 211.

54) nach Paul Kluckhohn, *Auffassung der Liebe im 18 Jahrhundert u. in der Romantik*, Halle 1931, S. 443.

55) Brw., Braut, S. 40.

56) vgl. Novelle: "Ein Bekenntnis" の "das Unbewußte" の章.

57) Novalis, *Heinrich v. Ofterdingen*, S. 192. vgl. u. a. auch S. 191; "Mich dünkt, sagte Mathilde, ich kenne dich seit undenklichen Zeiten".

レーゲルをしていわしめれば、「神となること、人間であること、自己形成すること——この三つは同じ意味の言葉なのである」⁵⁸⁾。シュトルム自身、かれのロマン主義的・向上的恋愛観から生ずるこの最終結論がよくわかっていた。「つねにこれを信じるがよい。愛すなわち神性であり、愛は信心であり、愛はもう宗教である⁵⁹⁾——この言葉をもって、かれは愛と宗教のロマン主義的統合を完成している。

シュトルムは自己の恋愛観を「信念」と呼び、これを「心情」と明確に区別している。同じ意味においてかれは恋情と真の愛とを分け、こう述べている⁶⁰⁾。「愛する人《Liebhaber》はいつも恋人《Die Geliebte》を過大評価するといわれる。——しかし、これは恋情の人《der Verliebte》にしかあてはまらない。なぜなら、私たちの愛の体験によれば、愛だけが恋人における真なるもの、美なるものを正しく認識するとともに、不美なるもの、すなわち悪しきものをもっとも痛切に、それゆえもっともはっきりと感じるからである」。つまり、真の愛だけが多感な認識によって、恋人の内的存在へと立ち入ることができ、これに反し、恋情の人は最初から対象のすべてを離れた観念の自由な遊戯に興じるというのである。この関連においてさらにかれは、シュレーゲルやシュライエルマッヘルと同じように、しばしば愛と混同される「愛好の情」《Neigung》を拒否する。なぜなら、「愛好の情を呼び起こすのは難しくないし、たいしたことでもないが、人生に透徹する愛を築くための心を与えられている人は少なく、そしてこの幸運に興る人はいっそう少ないと私は思う」⁶¹⁾からである。この理由から、かれは自分の若い頃の恋愛体験を「熱い血」の滾りにすぎ

ないと考えている。けだし、若者は愛が人間に課する高い使命を未だ意識しえないから、総じて未だ愛することができないというのである⁶²⁾。ちなみに、フリートリッヒ・シュレーゲルは、《Lucinde》において、こうした愛への成熟過程を「男性の修業時代」と称している。

シュトルムが自己の恋愛観に名づけたこの「高次的観照・思惟法」の中では自然物も新たな価値を取得する。なぜなら、愛によって惹き起こされる精神化の過程は肉体的・官能的なものを編入することなしに考えられないからである。この点、シュトルムはあくまでロマン主義の精神的伝統の域にとどまっている。なぜなら、ロマン主義が啓蒙主義における支配的な二つの愛の形式、すなわち、いわゆる「プラトニック・ラブ」、つまりあらゆる肉体的接触を避ける純粋な精神的愛と性的本能的行為とを融合・統一したごとく、シュトルムも官能的現象の中に現われる精神を認めているからである。シュトルムはこう述べている⁶³⁾。「残念ながら、私は君の心を抱くことができない。それは君の体の中にあるからだ。そこで私が君の体を抱き口吻をすれば、私は君の心も捕えるわけだ。その上、私は君の心だけでは満足しない。私は君の若い肉体も欲しいのだ。なにしろ二つが一緒になってはじめて君になるのだからね」。精神と肉体、現実と理念のこうした永続的相互浸透の中にこそ本来の意味における愛の「詩的」実体がある。この詩的《poetisch》という言葉が愛と関連して現われる場合、シュトルムにおいては、精神と自然の矛盾の「止揚」を内包するというロマン主義において取得された意義を未だ保持していた。かくて、この「高次的観照・思惟法」、シュレーゲルの言葉を借りていえば、「肉体の中に精神の象徴を見る高次的・理想主義的立場」⁶⁴⁾という条件下で愛人同志は「互いに相手を失

58) F. Schlegel, *Fragmente* 262.

59) nach Krey, *Das Tragische bei Theodor Storm* (Diss. Marburg 1914), S. 50. vgl. Novalis: "Was ist die Religion, als ein unendliches Einverständnis, eine ewige Vereinigung liebender Herzen?" (Heinrich von Ofterdingen, S. 192).

60) *Brw., Braut*, S. 262.

61) *Do.*, S. 117.

62) *Do.*, S. 38.

63) *Do.*, S. 16.

64) F. Schlegel, *Gespräch über die Poesie. Prosaische Jugendschriften*, hrsg. v. Minor, Wien 1882, S. 364.

う」⁶⁵⁾という恐れなしに、意を安じて、愛の甘い放心に耽ることができるのである。シュライエルマッヘルもこれとまったく同じ意味で、すなわち愛におけるイロニーを暗示しつつ、許嫁への手紙でこう述べている。「歓喜溢れる人生のすべての刹那の十全な意識を同時に内有していないようないかなる厳粛な殉死や情死も考えられない」⁶⁶⁾。

官能的なものの新評価を内包するこの恋愛観においては、当然、女性に対し特別の高い意義が与えられる。なぜなら、男性が精神の一面的形成によってすでに自然と不和の状態にあるに反し、自然本能的なものにしっかりと結着している女性には、精神と官能の相互浸透が未だに存在しているからである。かくして、女性は男性が失っているあの生の総合性を所持している。このロマン主義的女性観は、「…君の生活と本質の全体性と統一によって、君には幸福になる素質が私よりもしっかりと保持されている」⁶⁷⁾というシュトルムの言葉にはっきりと反映している。シュレーゲルもこれとまったく同じ意味で《Lucinde》のユリウスに、「君はすべてを十全に果てしなく感じる。君は分離を知らない。君の本質は一つにして不可分である」⁶⁸⁾といわせている。「女性はその本質の不可分性を保持し、そして人生と愛は女性にとって同価値的に重要なことから」⁶⁹⁾、女性は その中心を未だに己れ自身の中に持っている。しかし、男性はこれを自から取り戻さねばならない。女性に対するこうした精神的態度から、シュトルムにおいては、己れをふたたび全体性へと形成する「仲介者」を女性の中に求めるという思想が当然のこととして生じてくる。なぜなら、「人間は生きた中心なしに存在しえないからである。そしてもし人間がこれを己れの中に持っていないとしても、かれはこれをやはり人間の中にしか求

められない。そして人間とその中心だけがかれの中心を刺激し、喚起できるのである」⁷⁰⁾。それゆえ、シュトルムは許嫁に、「私は君を通じて幸福になろうと思う」⁷¹⁾とか、「私が今日あるのはすべて君のお蔭だという考えはたいへん良いと思う」⁷²⁾と呼び掛けることができるのである。彼女の中に己れ自身を再発見できるという確かな予感から、かれは許嫁を自分の「理性」⁷³⁾、「天使」⁷⁴⁾、「大司教」と称している。かれは男性を導く彼女の「穏やかな明るさ」や「きめ細かい女らしさ」、それに彼女から迸出する「心和む力」を崇拜している。そして、「永遠に女性的なるものが台頭する素晴らしい刹那において」⁷⁴⁾、かれは彼女を「気高い存在」として感じ、心を静める逃避の場として理解するのである。

それゆえ、シュトルムの根源的熱狂において、愛は己れの「細分せる自我」と「不可分な人間性」⁷⁵⁾との仲介者となり、かつまた「人生の聖なる意味」とともに「自然の美しい言葉」⁷⁶⁾の説明者となる。愛する人だけが宇宙・森羅万象に關与し、そして、「愛を通じて自然を知らないものは決して自然を知ることができない」⁷⁷⁾から、シュトルムは「最愛の人に口吻と抱擁を通じて己れの熱狂を知らせる」⁷⁸⁾ために、「夜の流れの中で」許嫁を慕うことができるのである。《Späte Rose》の男は愛の素晴らしい美しさをはじめて知ったとき、「豊かな自然」を感じた。そして回想的にこう述べている⁷⁹⁾。「人生の秘密がまだ発かれずに目の前に横たわっているかのように、青春の感情が私を襲った。……そのとき私は待ち切れずに、愛慕しながら、彼女の前に倒れ伏した。私の生涯のすべての情熱が呼び起こされ、激しく、抑え難く彼女に迫ったか

65) *Brw.*, *Braut*, S. 245.

66) *Wie* 54) S. 443.

67) *Brw.*, *Braut*, S. 75.

68) “*Lucinde*”, S. 159.

69) *Do.*

70) F. Schlegel, *Idee* 45.

71) *Brw.*, *Braut*, S. 10.

72) *Do.*, S. 158.

73) *Do.*, S. 3, 42, 158 u. a.

74) *Do.*, S. 239.

75) “*Lucinde*”, S. 219.

76) *Do.*, S. 229.

77) F. Schlegel, *Idee*, 103.

78) *Brw.*, *Braut*, S. 270.

79) *Wke.* 2, S. 45-47.

らである」。これらの言葉はすべて《Lucinde》のユリウスに究極的認識を伝えたと同じ感情にもとづいている。すなわち、「ユリウスの心は明るくなった。かれは中心に立っていたので、自己の人生の大勢と全体的構成をはっきりと正しく見つめ、見渡すことができた。そしてかれはこの統一を決して失うことができないと思った。かれの存在の謎は解けた。かれはその言葉を発見していたのである」⁸⁰⁾。シュトルムは愛する者として自然と人生の「中心」にあるという感情からこう述べている⁸¹⁾。「私は美と神と世界について語ったとき、つぎのような結論に達した。すなわち、永遠でないものはなに一つ実在(生・愛)でない、永遠のみが実在である。つまり、『人間性』、『人間における根源的かつ永遠なるもの』は絶対的なものの中にある」。シュトルムには愛の本質的無限性だけが「美・神・世界」の「詩的」三位一体の中に出現する原統一への理解を与えられたので、かれは愛する女性とともに孤独になろうとしばしば思った。事実、かれは時折恋人としての女性を、男性と二人だけで「最初の人間対の孤独の中」や、自然の中で生きえるかどうかによって評価し、《Waldwinkel》や《Auf der Universität》においてつぎのように描いている⁸²⁾。「快い秘事の感情が私を襲った。……雲雀の和やかな夢現な歌声が遠くから聞こえ、花の咲き乱れる私の上で密蜂がぶんぶん鳴き、時折風がそよと吹き、私のまわりに芳香が漂ってきた。それ以外にはるか遠方までじっと静まりかえっていた。……私は最近見た光景を思い出した。このような広大無限の土地に、創世紀の者から思い馴染まれているような若い羊飼いが腰に山羊皮の前だれをつけ、杖にもたれて立っていた。かれが見下す足元には美しい少女が坐っていた。彼女の円らな黒い瞳は幸福に安らぎ、朝明ける孤独の地を見やっていた。——そのとき私はこの地上に一人ぼっちで立たずんでいた。私が目

を閉じると、虚空から第2の存在が私の方へ歩んでくるような気がした。そしてこれと一緒にいるとあらゆる欲求が止み、萌え出るすべての憧憬が静まるように思われた」。すでに分離されたものの混和、純粹悟性によって制限されたものの制約解除、愛によってのみ人間に知られ、精神と自然の完全な相互浸透によって喚起されるロマン主義的な「自然の共感」——これらすべての要素は、シュトルムの初期の作品である祝祭劇《Zur silbernen Hochzeit》⁸³⁾の断片の中にすでに脈打っている。

かれ：私のまわりの全ゆるものが音楽なのだ！

露の滴が葉から葉へ静かにすべり落ち、
堅琴の調べと紛う優しい音が、夢みるように

そっと牧草をかすめて行く。

半ば目覚めた幽かな声が全ての灌木、
全ての梢にそっとこだまし、

83) *Wke.* 1, S. 184.

Er: Musik ist alles, alles um mich her!

Tautropfen schlüpfen leis von Blatt zu Blatt,
Und durch die Gräser streift ein zarter Laut
Wie Harfensäuseln träumerisch und weich.
Durch jeden Strauch, durch alle Wipfeln
rieseln

Ungreifbar leise, halberwachte Stimmen,
Und schwinden hin und tauchen wieder auf.
In tiefem Zauber sind wir rings befangen,
In Liebesträumen schauert die Natur,
Die Zeit steht still——

Sie: O wie du träumst, mein Freund!

Ich fühl' den Nachtwind meine Locken streifen.

Und Rosendüfte schwimmen rasch vorüber,
Die Nachtigall verstummt, die Sterne
wandeln,

Der Morgen dämmert——

Fr: O wie schön du bist!

Der Nachttau hängt in deinen braunen
Locken,

Dein Auge leuchtet gleich dem Stern der
Nacht!

Wie schön du bist! Kaum wag' ich zu
erkennen,

Ist es dein Antlitz, das so lieblich schaut,
Ist es die Seele——beide sind so gleich,

Daß eines nur das Spiegelbild des andern.
So bist du ewig!

Sie: Ewig bin ich dein!

80) “*Lucinde*”, S. 205.

81) *Brw.*, *Bräut.*, S. 270.

82) *Wke.* 2, S. 190.

消え去せては、また起る。
 私達は周囲の深い魅力に捕えられ、
 自然は恋の夢見に震え、
 時は静かに止まっている——

彼女：ああ、貴方はなんと夢を見ていること
 か！

私は夜風が髪に触れるのを感じ、
 パラの香りが足速に漂い去せ、
 小夜啼鳥は黙り、星がさすらい、
 朝が白らむ——

かれ：ああ、君はなんと美しい！

夜露が君の鳶色の髪にかかり、
 君の瞳は夜の星のように輝いている！
 君はなんと美しい！ それはいとも愛ら
 しく

見付める君の顔か、それとも心なのか、
 私には

見分けがたい。——前者が後者の映像に
 すぎぬほど、

二つは大変似ている。

だから君は永遠なのだ！

彼女：私は永遠に貴方のもの！

しかし、シュトルムの許嫁への手紙において
 たいへん重要な役割りを演じている「十全無比
 な愛の熱狂」⁸⁴⁾も結局は不滅の問題において、
 もっと厳密にいうならば、すべての形而上学的
 思弁の究極的無意味さにおいて挫折する。許嫁
 への手紙の分析によって得られる認識から、ロ
 マン主義哲学の構成に不可欠であったあのすべ
 ての要素がシュトルムの人間性に含まれていた
 ことはなるほど容易に推論できた。しかし他面、
 厳正科学によって伝達され、絶対精神の哲学の
 意識的破壊を招来した思想もあまりに説得力が
 あるため、シュトルムは本来のロマン主義的・
 形而上学的基底的立場をいつまでも持すること
 ができなかった。かれはコンスタンツェへの手
 紙においても、死の王国へ通ずる「暗き門」⁸⁵⁾

を繰返し叩かざるをえない。けだし、「死への
 思いが、あらゆる機会に、いつも新しい姿で浮
 かびもせず、どうして人は自分の愛に真剣に
 なれるだろうか」⁸⁶⁾とかれは自問する。このよ
 うな設問において、シュトルムはもう一度ロマ
 ン主義に密接する。しかし結局、両者における
 答えは違う。愛は永遠であつてのみ、その深奥
 な意味を果たしえとシュトルムは固く信じて
 いる。シュトルムにとって結婚の意味はシュレ
 ーゲルの場合と同じであった。すなわちそれは、
 「われわれがこれこれの世界と呼ぶもののため
 ばかりでなく、真の、不可分な、名状し難い、
 無限の世界や、われわれのまっとうき永遠の存
 在と生存のための、われわれの精神の永遠の統
 一と結合」⁸⁷⁾を意味していた。愛によって達成
 される永遠に人間的なるものの形成、「美と真
 の相互的發展と完成」⁸⁸⁾を目的とする再三強調
 される「内的努力の必然性」⁸⁹⁾とは結局、神性
 への無限な接近にほかならなかった。この点で
 シュトルムはロマン主義の形而上学と密接し
 た。しかし思弁を極度に嫌う実証的な時代に入
 ると、シュトルムはロマン主義に見られたよう
 な、個人的恋愛経験を普遍的体験へと広げる精
 神的勇気をもはやいつまでも持たなかった。
 フリートリッヒ・シュレーゲルは《Theorie
 der Anschauung》⁹⁰⁾においてこう述べている。
 「われわれは自からを熟視できない。自我はそ
 の場合いつもわれわれから消失するのだ。しか
 し自からを考えることはもちろんできる。その
 とき、驚くべきことにわれわれは己れが無限に
 思える。日常生活においてわれわれは己れを無
 限と感じているからである。この思いは予感と
 して、夢としてほとんどすべての人に生じる。
 しかし、所属する力はこの思いにただ強い心
 を与えるにすぎない。これが動揺する予感にとど
 まらずに、力強い生き生きとした思想となるた

85) *Bw.*, Braut, S. 203.

86) *Do.*

87) “*Lucinde*”, S. 159.

88) *Bw.*, Braut, S. 158.

89) *Do.*, S. 277.

90) *Wie* 29) S. 13.

84) シュトルムの書簡に頻繁に見られる熱狂《Enthusiasmus》の概念はシャフツペリーの新プラトン思想から生じ、ドイツへ伝えられた「熱狂」の概念と本質上類似している。

めには、是非とも大胆な飛躍が必要である。そしてこの大胆な飛躍は己れ自身に対する信頼である。……われわれ自身についての信頼と物への懷疑、この二つが哲学の第1原理である」。シュレーゲルはこの言葉によって、ロマン主義の精神的大胆さ、つまり、絶対化され、普遍化された自我の無限の深さに対するその絶大な信頼を特色づけたのである。けだし、個人の内的体験は個人的周辺の狭い枠をはるかに超えて絶対者の領域にまで介入するのであり、ノーヴァーリスがいつているように、「個人的要素や個人的状況などの絶対化・普遍化・分類化はロマン主義化の本質なのである」⁹¹⁾。これに反し、シュトルムは「物に」疑惑を向けようとせず、普遍的体験を純粋に個人的な体験へとふたたび還元した。これはちょうど、フオイエルバッハが自から思索するヘーゲルの絶対的世界精神を個別的人間精神へと集約したことに類似している。これにより、シュトルムは永遠なものに関与しようという人間の要求を無価値と宣告した。非形而上学的となった愛はロマン主義の愛が持つ至上の価値を失ったのである。ロマン主義者であるシュレーゲルはかつて、「無限なるものとの関連によってのみ内実と効用が生ずる。これと関連のないものはまったく無内容かつ無価値である」⁹²⁾と主張した。そして今、写実主義者であるシュトルムはこの「無限なるものとの関連」を放棄すると同時に、この「無内容かつ無価値」に思われるものを新たな内容で満たすという課題に直面するのである。かれはこの課題に対処しえと信じていた。かつてかれは、「十字架の恵み深き信仰から突然別の信仰が生まれ、これが、来世を期待することなく、『ひたすら現世の美のためにのみ』気高く美しく生きることを命ずる」⁹³⁾と語った。すなわち、人間は一切の思弁を避け、そして《Viola Tricolor》⁹⁴⁾で述べているように、人間だけに得ら

れる「もっとも大切な」ものをなすべきだというのである。つまり、「われわれは人生を……できるだけ美しく長く……生きる」べきだというのである。シュトルムはそのロマン主義的恋愛観とこれに固有の内的向上性を放棄しはしなかった。かれはそれを和らげたにすぎない。ここに「美しく生きる」とは人間が内包する至上なるものが永遠であるかのように生きるという意味である。それはシュトルムが迷いなき現実性に抗して置かねばならない重要な反言であった。

しかしシュトルムは、この「ひたすら現世の美のためにのみ」の人生が結局ひじょうに難しいことを繰返し痛切に感じた。事実かれは、愛においてもっとも純粋に輝く至上の人間的なるものは、ロマン主義の前提によれば、本来、永遠なるものであらねばならないが、かれの「写実主義」の言葉によれば、永遠でありえないという葛藤に絶えず苦しんだのである。人間の内的本質とこれに相対する「現実」とのこの大きな矛盾は、かれがコンスタンツェの死に臨んで書いた詩《Tiefe Schatten》の中にしっかりと把握されている。そこでかれは、不死の思想が「砂漠の蜃気楼」のようにかれの前にちらつくさまを描いている⁹⁵⁾。かれは身を焦がす憧憬と空しい希望に襲われる。

君なきあと、君なきあと、

一日一日、一步一步が君のもとへ通じている。

それはかつてノヴァーリスが許嫁の死を嘆いたときに、選ぼうとした道、つまり亡き恋人を悼む「殉死」であった。《Hymnen an die Nacht》⁹⁶⁾の一節はつぎのようになっている。

「かつて、私が悲しい涙にむせび、私の希望が苦悩にとけて消え去せたとき、そして私が——名状し難い不安に駆られ、いかなる孤独な人もかつてなかったほど独り寂しく——消然と、狭く暗い場所に私の人生の姿を隠す不毛の丘に立

91) Novalis, Schriften, hrsg. v. Paul Kluckhohn, Leipzig 1928, S. 75.

92) F. Schlegel, *Idee*, 3.

93) G. Storm, *Th. Storm*, 11, S. 114.

94) *Wke.* 3, S. 303.

95) *Wke.* 1, S. 108.

“Dir nach, dir nach

Jeder Tag, jeder Schritt ist zu dir”.

96) Novalis, *Hymnen an die Nacht*, Hymne 3.

ったとき、ただ不幸な思いがするだけだった。
——そこで私は助けを求めて周囲を見廻し、進むことも退くこともできなかった。そして去り行く、消えた命に無限の憧憬をもって縋りついたとき、はるか彼方から——私の昔の幸福の絶頂から夕暮れの疾風が訪れ——そして突然、生誕の紐が、光の桎梏が切れた。地上の歓喜とともに悲しみは消え失せ——悲哀は新しい測りがない世界へと合流し——汝、夜の感激、天のまどろみが私を襲い——周囲がゆるやかに上り——周囲の上に私の解き放され、生まれ変わった生命が漂っていた。丘は砂塵となり——私はこの埃を通して恋人の神々しい顔だちを見た。彼女の瞳には永遠が宿っていた。……」。ノヴ

ァーリスの「熱狂」、かれの「夜の感激」は人間的孤独の息づまる感情に打ち勝つ。なぜなら「愛の接触によって神聖になったものは、溶解し、密かな歩みで彼岸の領域へ流れ行き、そこで安らかに眠る恋人たちと芳香のように融合する」⁹⁷⁾からである。しかし、シュトルムは愛からその形而上学的意義を奪うことによって、「分離された状態」からふたたび救済されるためのあらゆる術を放棄し、こう続けている。

だが容赦なく光は押し入り、
私の前に広がり、
わびしく、孤独の恐れに溢れる。
私はあの遠い彼方に虚無の潜む
深淵を予感する⁹⁸⁾。

97) *Do.*, Hymne 4.

98) Doch unerbittlich Licht dringt ein,
Und vor mir dehnt es sich,
Öde, voll Entsetzen der Einsamkeit.
Dort in der Ferne ahn ich den Abgrund,
Darin das Nichts.